

对早期神仙传记中“两性关系”题材作品的 “神话—原型批评”研究*

苟 波

提 要：本文以“神话—原型批评”为研究方法，以作品解读为基本依据来重新讨论和诠释早期神仙传记中两性关系题材的作品。第一部分考察了早期仙传中这类作品与同时代的宗教观念和“冥婚”“死灵回归”信仰的关系；第二部分重点研究了被作者视为这类题材作品“原型”的以两性交合来实现季节变换、动植物生长以及人类繁衍等目标的相关神话和巫术—仪式；第三部分研究了广泛流传于各民族神话中的单性繁殖、双性交合的神话以及相关题材的神仙传记作品。认为早期仙传中两性交合故事的大量出现代表的是较晚时期的男神崇拜对于远古时期广泛存在的、以单性繁殖为特征的女神信仰—崇拜的一种渗透和覆盖。这种渗透和覆盖所对应的，则是在人类社会进程处于较早阶段的女性在家庭和社会中的支配地位逐渐被后来时期的男性控制权和支配权所取代的事实。

苟波，四川大学道教与宗教文化研究所教授，博士生导师。

关键词：早期仙传 两性关系 神话 宗教 冥婚 仪式

在早期的神仙传记中，有一类作品以直接表现男女两性关系为特色。这类作品除了描写两性之间的隐秘情感，其中的部分作品还直接将那个时期异常敏感的青年男女之间的交往和性行为纳入视线。从这个角度来看，早期的神仙传记虽然从一开始就承担了宣传修仙立德的宗教使命，但另一方面，部分作品在叙事方面却非常开放、大胆，借这些神仙题材将甚至在那个时代的世俗伦理中都被列入禁忌的“两性关系”问题纳入视野。这种选择使早期神仙传记在整个道教仙传的发展史中都形成了独树一帜的鲜明特色。

本文试图从“神话—原型批评”的角度来研究中国早期神仙传记中这类以两性交往、交合为特色的作品背后的宗教观念、民间信仰以及与古代神话、巫术—仪式的关系等问题。

一、表现“两性关系”的早期仙传与宗教观念和民间信仰

（一）以“两性关系”为特征的早期仙传作品

以两性交往—交合为特色的作品不仅被广泛收录于中国早期的小说，如《西京杂记》《搜神记》《搜神后记》《拾遗记》《幽明录》之中，同

时，也成为早期的神仙传记，如《列仙传》《神仙传》《汉武帝内传》《穆天子传》的重要内容。这些作品在两汉及魏晋南北朝时期被创造、收集并广泛流传。

在早期的神仙传记中，有一部分作品中的两性关系是以一种超现实的方式去表达的，从而使故事具有较为明显的神话色彩和浓郁的浪漫特征。

《列仙传·萧史》就是这样一部作品：

萧史者，秦穆公时人也，善吹箫，能致白孔雀于庭。穆公有女字弄玉，好之。公遂以女妻焉。日教弄玉作凤鸣，居数年，吹似凤声，凤凰来止其屋，公为作凤台。夫妇止其上，不下数年，一旦皆随凤凰飞去。故秦人为作凤女祠于雍宫中，时有箫声而已。^①

这类作品以较为隐含方式来表达青年男女之间的情感交往和恋情，将世俗观念中非常敏感甚至忌讳的两性关系置于一种具有超越性的仙—凡框架之中去进行叙述，从而使作品具有了一种超现实的浪漫情调。

有的仙传作品则是将两性关系置于具有世俗特征的时空框架中去进行表达，从而使男女交往、人仙往来具有了现实的、道德的内涵：

园客者，济阴人也。姿貌好而性良，邑

人多以女妻之，客终不取。常种五色香草，积数十年，食其实。一旦，有五色蛾止其香树末，客收而荐之，以布生桑蚕焉。至蚕时，有好女夜至，自称客妻，道蚕状，客与俱收蚕。得百二十头蚕，皆如瓮大，缫一茧，六十日始尽，讫则俱去，莫知所在。故济阳人世祠桑蚕，设祠堂焉。或云陈留济阳氏。^②

与前面的作品中主人公萧史凭借神奇的音乐才能获得公主的青睐，随凤凰飞升故事所具有的神话特征不同，《神仙传·园客》中的两性关系完全被纳入到普通人的实际生活状态以及对于主人公“性良”进行嘉奖的世俗伦理框架中去进行表达，从而使作品具有了更加强烈的世俗色彩和现实依据。这类仙传作品与同期流传的女仙以嘉奖善行为由降临普通人的通俗小说，如《搜神记·董永妻》《搜神后记·白衣素女》等形成呼应。

除了女神、女仙降临人间与凡男的姻缘外，在早期的仙传中，还有一些凡人男性无意间闯入仙人活动领域，与女仙相遇并演绎出仙凡恋情的故事：

江妃二女者，不知何所人也。出游于江汉之湄，逢郑交甫。见而悦之，不知其神人也。谓其仆曰：“我欲下请其佩。”仆曰：“此间之人，皆习于辞，不得，恐罹悔焉。”交甫不听，遂下与之言曰：“二女劳矣。”二女曰：“客子有劳，妾何劳之有？”交甫曰：“橘是柚也。我盛之以筥，令附汉水，将流而下。我其旁，采其芝而之。以知吾为不逊也，愿请子之佩。”二女曰：“橘是柚也。我盛之以筥，令附汉水，将流而下。我导其旁，采其芝而茹之。”遂手解佩与交甫。交甫悦受，而怀之中当心。趋去数十步，视佩，空怀无佩。顾二女，忽然不见。^③

与前面的作品比较，在这类表达两性关系的仙传中，男主人公作为凡人一方，具有了更多的主动性，成为“偶遇”中的“闯入者”角色。《神仙传·介象》中的普通人也是在克服重重困难后才进入到仙境，遇见美丽的仙女的。这类故事在早期的小说中逐渐演变为一个重要的类型，如《搜神后记》中的袁相、根硕，《幽冥录》中的王晨、阮肇等凡人都曾无意间闯入到神仙世界，与美丽的女仙喜结姻缘。

在早期的中国神仙传记中，还有部分作品是在宣传特定的宗教思想的名义下将在当时的世俗道德中视为禁忌的双性间的肉体关系纳入视野。《列仙传·女丸》就是这样一部作品：

女丸者，陈市上沽酒妇人也，作酒常美。遇仙人过其家饮酒，以素书五卷为质。丸开视其书，乃养性、交接之术。丸私写其文要，更设房室，纳诸年少，饮美酒，与止宿，行文书之法。如此三十年，颜色更如二十。^④

这种以宣传某种宗教观念和技能的名义来表现男女肉体关系的特殊方式被后来的仙传所继承，同时也广泛出现在不同时期的通俗小说之中，甚至成为了某些时代色情文学中的特定情节模式。

从以上作为实例的作品所展示的情况来看，在中国早期仙传中，的确存在着一个以青年男女之间的交往、恋情以及两性间的肉体交合为特定表现对象的作品类型。这类作品或从展现两性之间浪漫恋情的角度、或者从弘扬特定的道德观念角度、或者从宣传宗教观念和民间信仰的角度出发，使在那一时期的正统文化和官方意识形态中受到极大限制的两性关系题材成功占据了早期仙传的一席之地。

（二）表现“两性关系”的早期仙传与宗教观念和民间信仰

从以上内容来看，在早期的神仙传记中，的确存在一个以表达两性交往和男女性爱为特征的作品类型。我们认为，这种特殊类型的仙传作品的创作和流传与当时特定的宗教观念和民间信仰之间有着密切的联系。

《神仙传·李八百》是一个大家非常熟悉的故事。在这个故事中，神仙李八百为了考验求道者唐公昉，特意隐藏身份，成为后者家里的佣客。他假装重病缠身，恶疮遍身，提出要主人和主人之妻为他舔疮才能痊愈：

公昉即为舔之，八百又言：“君舔之复不能使吾愈，得君妇为舔之，当愈也。”公昉乃使妇舔之。^⑤

这个故事常常被引用来说明修仙者应该完全突破世俗道德的约束。但“舔疮”的内容，特别是以主人公的妻子来为他舔疮的行为，实际上完全超越了世俗的伦理规范和生活常理。它不仅打破了世俗社会的等级观念，同时也完全违背了两性交往的伦理规则——从任何角度上，故事中女主人作为佣客“舔疮”的举动都应该被视为两性交合的象征性行为。奇怪的是，作为社会中处于支配地位的唐公昉居然完全同意，而作为主妇的唐公昉的妻子也竟然完全顺从。

这种明显荒唐的情节只有在早期道教信仰的框架之中才能获得解释。同样是在《神仙传》中，神仙彭祖就指出，“男女相成，犹天地相生

也”^⑥，“天地得交接之道，故无终竟之限；人失交接之道，故有残折之期。能避众伤之事，得阴阳之术，则不死之道也”^⑦。显然，道教是将男女交合视为模仿天地运行规律以避害修仙的行为，实际上是从宗教的角度而非世俗的角度来审视这种两性关系及其行为。这种思维方式也正是早期仙传正面表现两性交往、交合行为的基本依据。

这种思维方式也通过“冥婚”这种民间信仰表现出来。

“冥婚”就是使未婚而死亡即夭折的男女通过死后合葬、模拟交合行为和死后联姻等仪式来实现复活、再生的信仰和风俗。

据《周礼·地官·媒氏》记载：“禁迁葬者，与婚殇者。”^⑧郑玄注曰：“迁葬谓生时非夫妇，死即葬迁之，使相从也。殇十九以下未嫁而死者，生不以礼相接，死而合之，是亦乱人伦者也。……嫁殇者，谓嫁死人也，今时娶会是也。”^⑨从这儿我们可以知道，冥婚的信仰和风俗其实早在周代就已非常流行。

在魏晋这个早期神仙传记大量出现的时期，“冥婚”的信仰和风俗不仅在普通百姓中非常流行，而且在上层权贵之中也影响极大。

《三国志·魏书·文昭甄皇后》称：“太和六年，明帝爱女淑薨，追封谥淑为平原懿公主，为之立庙。取后亡从孙黄与合葬，追封黄列侯。”^⑩更晚时期的《北史·穆崇传》也有“正国子平城，早卒。孝文时，始平公主薨于宫，追赠平城附马都尉，与公主冥婚”^⑪的记载。

在中国早期神仙传记中，那些通过两性交合来起死回生的作品也非常明显地受到了这种“冥婚”信仰和风俗的影响。

例如，东晋文人曹毗所著的《神女杜兰香传》中女仙杜兰香夜降凡人张硕、结为夫妻的情节就是一个典型的“冥婚”故事。这部仙传对于女仙的生平的介绍其实就已经揭示了她主动降临人间、献身凡人的原因：

神女姓杜，字兰香。自云家昔在青草湖，风溺，大小尽没。香时年三岁，西王母接而养之于昆仑之山，于今千岁矣。^⑫

另外，中国古代关于死亡的亲人及其灵魂在特定的日子回归的信仰与神仙思想的结合，也可能演变为“两性关系”作品被创作并纳入早期仙传的内在动力。

日本学者小南一郎在《中国古代传说与古小说》一书中，也详细讨论了中国古代死灵回归的信仰，并推断七月七日为中国古代信仰中灵魂回

归的日子。在此基础上，他进一步研究了这种死灵回归信仰在道教早期神仙传记《汉武帝内传》中的具体表现，认为这个仙传中西王母于七月七日探视汉武帝的故事正是这种信仰的具体表现：

西王母访问汉武帝的七月七日这一日期，对于这个传说的形成具有相关重要的意义……笔者认为，七月七日本来有自夏入秋的交界日信仰的意义，大概这类举动就是这种信仰礼仪的变形。七月七日把衣服挂在竿头，不单是除去衣服湿气的实用的目的，还可能与日本的鲤鱼旗一样是为了招神。在这一天，祖灵将归附到高悬的衣服上。^⑬

在这段文字中，小南一郎不仅讨论了七月七日这一日期与祖先神灵回归的关系，也说明了死者灵魂回归的信仰在古代巫术一仪式中的具体表现。同时，作者也非常清晰地指出，早期神仙传记中“回归的神仙”与这种死者灵魂回归的信仰和仪式之间可能存在着密切的联系。因此，西王母在七月七日这个特殊日子对于汉武帝的访问显然就是一个以死灵回归信仰为叙述框架的女仙降临凡人的故事。

同样的情形也出现在《神仙传·王远·蔡经》中。

《神仙传》在讲述“尸解”成仙的王方平与女仙麻姑于七月七日这个特殊的日期重返人间，拜会凡人蔡经的故事时，专门隆重介绍麻姑的出场：

麻姑至，蔡经亦举家见之。是好女子，年十八九许，于顶中作髻，余发散垂至腰，其衣有文章而非锦绣，光彩耀日，不可名字，皆世所无有也。^⑭

类似的描写我们在《西王母内传》中也见过：

王母唯挟二侍女上殿，侍女年可十六七，服青绫之褂，容眸流盼，神姿清发，真美人也。^⑮

这样的描写是通过凡间男子蔡经和汉武帝的视角来渲染女仙的超凡魅力。这种对于女性美丽外貌的渲染对于表达宗教思想的文学作品来说并非必不可少的。我们推想，这类情节出现所代表的其实是“仙凡相通”的宗教观念与两性关系的世俗话题在神仙传记这类作品中的兼容性。

因此，《神仙传·王远·蔡经》中，作为凡人的蔡经在目睹了麻姑的美丽外貌和形似鸟爪的手指时，情不自禁地产生出了一种奇特的性臆想：

若背大痒时，得此爪以爬背，当佳也。^⑯
从以上分析看，道教的宗教观念以及当时流

行的民间信仰可能是早期神仙传记中两性关系题材故事被创作并获得广泛流传的重要原因。

二、表现“两性关系”的早期仙传与古代神话和巫术一仪式

将中国早期仙传中的两性交往一交合故事与同一时代流行的宗教观念和民间信仰进行联系无疑是必要的，但我们的研究不应停留于此。如果继续追究其起源，我们应该会注意到这类仙传作品与那些真正可以称为“原型”的古代神话和巫术一仪式之间的关联。

（一）古代“两性关系”的神话表达

既然中国早期小说和神仙传记都发端于古代神话，那么，我们就应该回过头去寻找和探讨中国古代神话中表现两性交往一交合关系的作品。

中国古代神话中，确实存在一些以男神和女神的交往一交合行为来解释宇宙万物以及人类起源的作品。

袁珂的《中国古代神话》在介绍人类起源的神话时，首先讲述了流传于中国南方少数民族中的“盘瓠”，即后来被视为中华民族共同祖宗的“盘古”的神话。

在这个神话中，“盘瓠”原来为狗，因为喜欢高辛王的女儿而杀死作乱的房王，并化为人形，迎娶公主，结婚生子，成为了最早的人类祖先。^⑦在这个神话中，“盘古”作为人类之祖，是在两性间的情感交往和肉体交合中实现从动物向人的转化并繁衍出后来的人类的。

这类神话中更为典型的则是伏羲和女娲的故事。

关于伏羲和女娲的传说很多，有的称他们为兄妹，有的说他们是夫妻，也有的说他们原为兄妹，后来变为夫妻。袁珂在《中国古代神话》中收集了一些流行于西南苗、瑶等少数民族地区的神话故事。这些神话大同小异，都以这两位不同性别的神共同努力拯救世界以及通过两性交合而生育、繁衍人类的故事为主要情节。^⑧在《中国古代神话》中，袁珂分析了汉代的石刻画像与砖画中的伏羲和女娲画像，指出：

两人的脸面，或正向，或背向。男的手里拿了曲尺，女的手里拿了圆规。或者是男的手捧太阳，太阳里面有一只金鸟；女的手里捧月亮，月亮里面有一只蟾蜍……有的画像更是在中间著一天真烂漫的小儿，手拉两人的衣袖，给我们呈现一幅非常美妙的家庭行乐图。从这些画像看来，伏羲和女娲在古代传说里是一对夫妇那是毫无疑问的了。根

据这些画像和史传上的记载，我们相信人类的确是由这一对半人半兽的天上滋生繁衍下来的。^⑨

显然，袁珂认同伏羲与女娲作为夫妻共同繁衍人类的神话。

除此之外，在中国古代神话中还有许多专门讲述男性神灵与凡人女性交往故事的作品：

帝尝之妃，邹屠氏之女也，轩辕去蚩尤之凶，迁其民善者于邹屠之地，迁恶者于有北之乡。女行不践地，常履风云，游于伊洛。帝乃期焉，纳以为妃。^⑩

在这个故事中，作为神的帝尝通过与凡人女性的交往来繁衍后代，扩展神性。这个故事的情节也可以被阐释为古代部落的扩张和相互兼并的历史性写照。

中国古代神话中流传更多的则是女性神降临，与凡人男性交往和交合的故事。

在《山海经·中次七经》中，就有炎帝的女儿死后化瑶草、服之媚人的传说：

又东二百里曰姑瑶之山，帝女死焉，其名女尸，化为瑶草……服之媚于人。^⑪

在后来的神话中，这个死后变为女神的瑶姬频频降临人间，与不同的凡间男性交往：

赤帝女曰瑶姬，未行而卒，葬于巫山之阳，故曰巫山之女。楚怀王游于高唐，昼寝，梦见与神遇，自称是巫山之女，王因幸之，遂为置观于巫山之南，号曰朝云。^⑫

从以上不同类型的神话来看，中国早期仙传中两性交往一交合的故事不仅受到同时代的宗教观念和民间信仰的影响，而且更是由中国古代神话中相似题材的故事演变而来。也就是说，在早期的神仙传记和小说中的这类故事应该被进一步追溯到一个通过古代神话故事来表达的“原型”上面去。

（二）表现“两性关系”的早期仙传与古代的巫术一仪式

根据“神话一原型批评”理论，神话乃是古代巫术一仪式过程和活动的一种记录和表现。著名比较文学学者叶舒宪在《神话一原型批评》一书中就指出：

神话的发生与巫术仪式密切相关。神话用形象语言所讲述的事件往往要实际中表演出来。在历史演进之中，仪式演出消亡了，而神话故事却流传下来。因此，我们须从活的神话中推演出已死的仪式。^⑬

根据“神话一原型批评”理论去分析中国的古代神话，那么，前面那些神与神之间或者是神

与凡人之间所发生的两性交往—交合故事就应该与古代的巫术—仪式密切相关。

英国人类学家弗雷泽在其宗教人类学巨著《金枝》中，就系统性阐释了两性交合在古代的巫术—仪式中的广泛运用及其重要作用。

例如，在该书第 11 章中，弗雷泽就以《两性关系对于植物的影响》来专门讨论了两性交合行为在巫术—仪式中的运用和意义：

我们可以作出推论，即我们未开化的祖先把植物能力拟人化为男性、女性，并且按照顺势或者模拟巫术原则，企图通过以五朔之王和王后以及降灵新娘、新郎等人身表现的树木精灵的婚嫁以促使树木花草的生长……相应我们还很可以假定那些习俗的放荡表现并不是偶然的过分行为，而是那些仪式的基本组成部分。根据奉行这种仪式的人的意见，如果没有人的两性结合，树木花草的婚姻是不可能生长繁殖的。^④

这种将两性交合视为能够改变宇宙万物的原有运用轨迹，使事物向着有利于原始人类的希望的结果运行的原始思维，不仅存在于促进植物生长的巫术—仪式中，也被原始人类广泛运用于求雨、祈晴、控制水灾、祈求丰收、提升生殖能力、治病等个人和集体事物之中。

如果以“神话—原型批评”的方法去研读伏羲和女娲的故事，我们或许可以对这个古老的中国神话进行一种新的诠释。

我们把袁珂的《中国神话故事》中记录的在西南少数民族中流传的伏羲、女娲的故事进行如下概括^⑤：

第一部分，伏羲和女娲是亲生兄妹，与父亲生活在一起；

第二部分，父亲囚禁引起暴雨的雷公，兄妹因同情私放雷公；

第三部分，雷公报复并引发滔天洪水，毁灭万物；

第四部分，兄妹幸存、结为夫妻并繁衍人类。

根据“神话—原型批评”理论，神话是仪式的记录或者诠释，因此，我们可以依据现存的神话对于相关的原始巫术和仪式进行回顾和还原。如果我们根据这个神话故事去还原相关的巫术—仪式，那么，我们就可以非常清楚地看到，伏羲和女娲由兄妹关系转化为婚姻关系所象征的，是两性交往—交合行为在以洪水为对象的禳灾仪式和以人类的繁衍为目标的生殖仪式中的重要作用。

古代的巫术—仪式作为“原型”不仅在神话中被复活并获得表达，同时，也可能通过一些特殊的民间信仰和民俗活动反映出来。

例如，女娲神话所隐藏的“双性交合”内容不仅通过神话中两性婚姻的方式来获得表达，同时也被一些关于古代民间信仰和民俗活动的资料所揭示。《中国古代神话》所引用的一段记录古代民众祭祀“高媒之神”女娲的材料就非常具有说服力：

《鲁颂·閟宫》曰：“万舞洋洋”，閟宫为高媒之宫，是祭高媒用万舞。其舞富于诱惑性，则高媒之祀，颇涉邪淫，亦可想见矣。^⑥

从这段资料来看，两性的交往—交合行为不仅被纪念女娲仪式中的舞蹈象征性地表达出来，同时也被参加仪式的青年男女的实际交往—交合行为所强化。这种纪念女娲神的方式和行为也被《周礼·媒氏》中“中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁”^⑦的记录所证实。

类似的情景也出现在《诗经·溱洧》中。这首诗歌也描写了古代青年男女在三月三上巳节时聚集在溱、洧交汇处，举行祭祀高媒的仪式的具体情形：

士与女，方秉蘭兮。

女曰观乎？士曰既且，且往观乎？

洧之外，洵訏且乐。

维士与女，伊其相谑，赠之以勺药。

溱与洧，浏其清矣。

士与女，殷其盈兮。

女曰观乎？士曰既且，且往观乎？

洧之外，洵訏且乐。

维士与女，伊其将谑，赠之以勺药。^⑧

在这个仪式上，如同溱、洧两条河流的自然交汇一样，两性间的交往—一反常态地受到鼓励。

其实，我们也很难真正地辨别，这首诗歌表达的这种男女交往情节是一种仪式中的表演，还是发生在仪式现场青年男女之间的实际行为。

这样的情形会让我们自然联想到弗雷泽在《金枝》中记录的在古代西亚流行的妇女结婚时必须崇拜当地女神的圣殿里举行两性交合仪式的风俗：

一切自然生产力的化身，一个伟大的母亲女神为西亚的许多民族所供奉，名字不同，而神话和仪式则实质类似，和她结合的有一个爱人，或说得准确一些，有一系列的肉身的精灵爱人，她每年与他们交合，人们认为他们的结合是促进动物和植物的繁殖所

必需的。还有，按照神话中这一对神灵的结合方式，人们以男女两性真正的，虽是暂时的结合来模仿，扮演的地方就是女神的神殿里，为的是要用这种办法保证大地丰产，人畜兴旺。^②

笔者个人觉得，弗雷泽对于西亚神话和风俗的人类学阐释对于我们理解中国古代女娲、伏羲的神话和民间信仰中的两性关系有着非常好的参考意义——这种在古代巫术一仪式中普遍存在的通过男女两性交合来实现人类愿望的“原型”不仅被古代神话所记载，同时也在后来的民间信仰和风俗中得到延续。

同样值得注意的是，在《金枝》的同一个章节中，弗雷泽还专门讨论了流行于古代西亚的父女、兄妹之间“乱伦”婚姻神话，并从人类学的角度出发对这类故事进行诠释^③。这个研究其实也非常有助于我们从一个更广泛的意义上解读伏羲、女娲神话——在中国古代神话中，他们也恰巧是由兄妹演变为夫妻，进而成为人类始祖的。

三、“单性生殖”和“两性关系”的古代神话与早期仙传

在前面的内容中，我们讨论了两性关系神话与以男女性行为来促进季节更替、万物生长以及人类繁衍的巫术一仪式的关系。但我们也应该注意到，在中国以及世界别的民族的古代神话中，也存在着一些“单性生殖”神话的特殊类型，而这类神话往往是以对于女神的信仰和崇拜为主要特征的。

（一）女神的“单性生殖”神话

在中国古代神话中，就存在着一些不是通过“两性的交合”，而是女神以独立的身份完成上述重大使命的故事。

我们非常熟悉的“女娲造人”神话就是其中典型的一例。

熟悉中国古代神话的人都知道：除了我们提到的伏羲和女娲以兄妹身份结合来创造世界和人类的故事外，流传更为广泛的其实是女娲以女神的身份单独开创天地和繁衍人类的神话。

女娲的造物主身份通过《说文》对于“女娲，古之神圣女，化万物者也”^④的解释就已经被清楚说明。除此之外，女娲所具有的这种创物神性也通过这位女神的补天神话被具体展现出来。

在中国古代神话中，女娲也以女神的身份来独立地繁衍人类：

俗说天地开创，未有人民，女娲抟黄土

作人，巨务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。^⑤

也就是说，在中国古代的神话中，女娲以女神的身份单独造人的故事与女娲、伏羲通过两性交合来繁衍人类的故事都共同存在并流行。

这类女神单独创造人类或者起源某个民族的神话其实还有不少。

殷民族始祖契诞生的故事就是一个女神单独生殖神话的变型形式：

殷契母简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃，三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取而吞之，生契。^⑥

在这个古代神话中，殷商民族起源于一位远古女神，她通过吞食神鸟的蛋从而生育了殷民族的始祖。这个神话也被《诗经》以“天命玄鸟，降而生商”^⑦的诗句表达出来。

类似的神话也曾被用来解释周民族的始祖后稷的来源：

姜原出野，见巨人迹，心忻然悦，欲践之，践之而身动，如孕者，居期而生子。^⑧

这位在古代神话中被称为姜原（或者姜嫄）的女神也是以单独繁衍的方式生育了周民族的始祖后稷。

这两位女神的生育神话与两个民族的来源直接相关，而这两个神话在形式上非常相似，就是以女神的单独生育和繁衍后代为特征。

中国古代还有帝喾妃“常梦吞日，则生一子，凡经八梦，则生八子，世谓为八神”^⑨的神话，无疑与前面的神话同属一类。

单独创世和繁衍人类的女神还应该包括西王母这位在古代神话以及后来的道教神仙传说中都非常著名的人物。

在后来的神仙故事中，西王母常常与东王公成双成对地出现。

但从更早时期的神话以及相关的历史资料和艺术作品中我们看到，西王母原来可能是一个两性共具、阴阳合一的神。对此，日本学者小南一郎在其专著《中国的神话传说与古小说》中曾有过非常详细的研究。

在这本书的第一章《西王母与七夕文化传承》中，小南一郎在考察两汉时期的砖画、碑画、墓葬壁画以及青铜镜等艺术品上的装饰图像等资料的基础上，结合研究相关的神话故事后得出结论：

西王母是被表现为统合了宇宙二元要素的双方的。四川画像砖上的西王母多坐在龙虎椅上，这就意味着它是统合了东与西两个

要素的；又山东省画像石中西王母坐在扭结在一起的蛇身男女之上，必然同样是表示它掌握着男女两个根本要素。西王母的周围有象征月亮的兔和蟾蜍，同时又有太阳之精的三足乌，大概也象征着西王母结合了日与月两个要素的功能……西王母本是东西、日月、男女等宇宙的二元要素具备于一身，统合并支配它们的。原西王母由于两性共具而表明了它的全能性质。但是在时代环境的变化之中，原西王母的绝对机能被限制了，由两性共具而变为只有一方，即西方、月亮、女性等阴的要素由它来代表。与之相对照的代表东方、太阳等等的男性神东王公另外出场了。绝对神经过分裂而产生代表各别机能的神，这是宗教史上可以普遍见到的现象。^⑧

这段文字认为早期存在着一个由阴阳合一、两性共具的西王母创造世界、繁衍人类的神话，这个神话在更晚的时期逐渐分化成由西王母、东王公为代表的两性神话，并分别承担了原来由西王母作为唯一神灵所具有的功能。

通过以上内容的分析，我们可以发现，在中国古代的神话中，的确存在一类女神作为独立的创始者和人类始祖的单性繁殖神话。而我们在前面内容中讨论过的更为普遍存在的“两性交合”神话，极有可能是在这种表现远古女神以独立身份创造万物和繁衍人类的神话基础上演化而来。

（二）从“单性生殖”的神话到“两性关系”的神话和仙传

女神独立创始世界和繁衍人类的神话彰显的是在远古时期女性在家庭和社会生活中的崇高地位，是对于父权制社会形成之前女性所具有的支配地位和绝对权威的一种回忆和象征。

美国学者马丽加·金芭塔丝（Marijia Gimbutas）在其研究父权制之前古代欧洲的神话、信仰和宗教的系列著作《女神的语言》《活着的女神》中就指出，在印欧文化入侵欧洲大陆之前，在古老的欧洲原始文化中存在一个以女神信仰和崇拜为特征的、以女性作为家庭和社会权力中心的母系社会时期：

史前的旧石器和新石器时代，对作为万物之母的女神的崇拜，反映了当时极可能存在的母系或从母亲属制度。象征生命创造的母体符号在那时的宗教符号中触目可见，整个古欧洲到处都能看到母亲和母女的造像，而父亲的形象却付之阙如，此类形象只是在后来才开始盛行。^⑨

在这本书中，作者也讨论了这种女神崇拜和

信仰的表现形式，其中就涉及到女性的“单性生殖”话题：

女性身体被认为是能够单性生殖，也就是说，单靠自身就能生儿育女。^⑩

作者将男性作为女神的性伴侣和配偶神出现解读为欧洲文化逐渐进入到父系社会历史进程的神话表达，是“父系制度把女性的生殖行为纳入了它的控制之下”^⑪的产物。

这种将在两性关系中起主导地位的女神逐渐演变为两性关系中的一方，甚至处于附属关系的一方的情形，在中国古代神话中则表现为西王母身边出现了东王公这样的配偶神以及早期神仙传记中出现了女神、女仙主动追寻、访问男神、男仙和凡人男性的系列故事：

赤松子者，神农时雨师也。服水玉以教神农。能入火自烧。往往至昆仑山上，常止西王母石室中。随风雨上下，炎帝少女追之，亦得仙，俱去。^⑫

父权制度的确立不仅使“单性生殖”神话逐渐成为了普遍存在的两性交合神话之外的异类，同时，这种制度对于女性主导地位的颠覆也会通过另外的神话形式表现出来。

英国著名神话学、宗教学家简·艾伦·赫丽生在她研究古代希腊神话和宗教的重要作品《希腊宗教研究导论》一书中也谈到，古代希腊神话和艺术中普遍存在一个男神与女神之间的“神圣婚礼”。与我们在这篇文章中所表达的观点非常相似的是，她将这种“神圣婚礼”，即男女神灵之间的两性关系视为一种“净化”象征，即使旧女神融入男性神祇为主要崇拜偶像的“新宗教”的必要程序。与此相对应的则是，那些没有经历过这种“神圣婚礼”的旧女神或者女仙，则被视为污秽和不洁，要受到惩罚：

婚礼被称为 $\tau\epsilon\lambda\eta$ ，即一种意味着完满的仪式，已婚者被称为完满的人。正因为如此，婚礼上的赫拉被叫做忒列亚，即“完满的人”。……如果某个本地人认为这些水泽仙女是“没有在婚礼上受过启蒙”的达那伊的斯，因此必须让她们在地狱受罚。^⑬

在这里，赫丽生将神话中的两性婚姻视为男权社会取代古代女权社会的历史进程的象征性表达，并进一步提出了在这些神话中女神、女仙所具有的“原罪”的来源——这些犯有“原罪”的对象就包括那些在神话中没有结婚、生育就死去的女神：

根据一种习俗，“没有结过婚的人死后，人们要在他们的坟头放上一个水罐，以此来

表明死者生前没有接受过婚礼的沐浴，也没有后代”。如弗雷泽博士所说，最初人们在未婚者的坟上放置这些水罐很可能是出于好意，目的是让这些可怜的鬼魂能够在地上完婚。但这种做法一旦成了习俗，它就很容易被解释为一种在阴间受罚的标志。^⑩

这种将未婚就夭折的女神描绘为犯有“原罪”，必须经过与男性的婚姻或者交合来实现“净化”的宗教观念似乎有助于我们从一个更加广泛的背景中来重新阐释古代神话、早期仙传和小说中那些“夭折的少女”降临凡人、成就婚姻的故事。

《搜神后记·何参军女》中降临的女神就用“年十四而夭，为西王母所养，使与下土人交”来说明与凡间男子交合的理由。除文章中提及的名字外，我们在古代神话、早期仙传和小说中还可以罗列出一大批可以归入此类的女神和女仙，例如，神话中的瑶姬、精卫、湘江二女、宓妃，《搜神记》中的董永妻、吴王女紫玉、夜降玄超的玉女，《搜神后记》中的委身凡人谢瑞的白衣素女、与马子为妻的徐玄方女，《列仙传》中的江妃二女，《神仙传》中以西王母之女身份降临马明生的太真夫人、介象在仙境中遇到的仙女，《幽明录》中主动委身徐郎的天女，《拾遗记》溺于汉江的延娟和延娱，《玄怪录》中的玉卮娘子，《录异记》中的如意，《真诰》中的自称西王母女儿的王媚兰、萼绿华、九华真妃等，《穆天子传》《汉武帝内传》中的西王母等。在古代神话和早期仙传中，她们或者年少而夭，或者未经婚姻而成仙，没有经历“神圣的婚礼”从而具有了“原罪”。因此，她们要么孤独地游荡于江川，要么被迫降临人间，通过与男性神灵或者凡人结合来完成净化，以获得重生的机会。

也正是这个原因，在后来的仙传中，这些女神、女仙又常常进一步变型为“谪仙”。例如，《真诰》中的女仙萼绿华在降临凡人羊权时，就提到了她前生的罪孽：

又云是九凝山中得道罗郁也，宿命时，曾为其师母毒杀乳妇玄洲，以先罪未灭，故暂谪降臭浊，以偿其过。^⑪

从“神话—原型批评”的角度看，中国早期神仙传记中两性关系的故事的确与同一时期出现的修仙观念和“冥婚”“死灵回归”等信仰有关；除此之外，对于这类故事的诠释还应该追溯至以两性交合来实习季节变换、动植物生长以及人类

繁衍等目标的巫术—仪式原型；而人类学、神话学以及宗教学等领域的研究成果也证明，早期神仙传记中两性交合故事的大量创造和流传所反映的是较为后来的时期内男神崇拜对于远古时期广泛存在的以单性繁殖为特征的女神信仰—崇拜的一种渗透和覆盖。这种渗透和覆盖所对应的，则是在人类社会进程较早时期内女性在家庭和社会中的支配地位逐渐被男性的控制权和支配权所取代的事实。

（责任编辑：首之）

* 本文为 2016 年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“道教神仙传记与中华‘原型文化’的传承与传播”（项目编号：16JJD730004）的阶段性成果。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 邱鹤亭注释：《〈列仙传〉注释·〈神仙传〉注释》，北京：中国社会科学出版社，2004 年，第 7、61、34、79、135、106、106、142、143、7 页。

⑪⑫⑬⑭《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，1997 年，上册第 733、733、346、622 页。

⑮ [晋] 陈寿撰，[南朝宋] 裴松之注，卢守助校点：《三国志》，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 143 页。

⑯ [唐] 李延寿：《北史》，北京：中华书局，1974 年，第 3 册第 744 页。

⑰ [宋] 李昉等撰：《太平御览》，北京：中华书局，1966 年，第 1 册第 1829 页。

⑱⑲ [日] 小南一郎著，孙昌武译：《中国的神话传说与古小说》，北京：中华书局，1993 年，第 243—244、113 页。

⑳《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988 年，第 5 册第 47 页。

㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲ 参阅袁珂著：《中国古代神话》，北京：中华书局，1981 年，第 35—36、42—45、41、151、75、75、45、59、59、59、59、151、152、151 页。

㉜ 叶舒宪主编：《神话—原型批评》，西安：陕西师范大学出版社，1987 年，第 12 页。

㉝㉞㉟ 参阅 [英] J·G·弗雷泽著，汪培基等译：《金枝——巫术与宗教之研究》，北京：商务印书馆，2015 年，上册第 229、531、529—534 页。

㊱㊲㊳ [美] 马丽加·金芭塔丝著，叶舒宪等译：《活着的女神》，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 120、120、120 页。

㊴㊵ [英] 简·艾伦·赫丽生著，谢世坚译：《希腊宗教研究导论》，桂林：广西师范大学出版社，2006 年，第 567、567—568 页。

㊶ [宋] 李昉编，陈戍国、蒋冀骋点校：《太平广记》，长沙：岳麓书社，1996 年，上册第 251 页。